

Birgitta Trotzig och mystiken

I *Tabulae Fontium Traditionis christianae* – en utmärkt karta över den kristna systemreferensens mångfaldiga domäner – finns en spalt som under rubriken “Mystica”, senare ändrad till “Theologia ascetica et mystica”, grupperar källor från 1300-talet och framåt.¹ Vilken betydelse har, kan man undra, texterna från denna något undanskymda spalt för Birgitta Trotzigs författarskap och i synnerhet för hennes mest uppmärksammade roman *Dykungens dotter* (1985)? Frågan är befogad inte minst därför att termen *mystik* fungerar som en verklig locus classicus både i författarinnans egna metakommentarer och i receptionen av hennes verk. Trotzig ser litteraturen som “meddelandevävarnas mystik”, hon hittar vägen till katolicismen genom “olika mystiska erfarenheter”, hon betraktar nåden och “de mystiska tillstånden” som närmast synonyma begrepp.² Till sina viktigaste vägvisare räknar hon “folkmystikens religion”,³ Mäster Eckhart, Johannes av Korset och Simone Weil.⁴ Det är också med mystikens hjälp hon närmar sig andra skönlitterära författarskap: i hennes tolkning når Celan en “nästan mystisk tydlighet”, Ahlin väljer “mystikens alternativ”, Vennberg vistas i “mystikens natt”, Södergran skildrar “en mörk födelse i vånda av ett oändligt mystiskt hopp”.⁵ Recensenter och forskare har anammat Trotzigs förkärlek för mystikbegreppet. Hennes författarskap, skriver de, uppehåller sig i “mystikens mörka natt”, förmedlar en “mystisk erfarenhet”, genomsyras av “en mystikens diskurs”, företräder “en mystiskt färgad världsåskådning”, förenar “humanism och mystik”, förstår verkligheten som “en mystisk kategori”, för en dialog med “en rikt förgrenad, religiös och mystisk tradition”.⁶ Trotzig själv utkoras till “en mystiker, en förmedlare av det osplittrade ljuset”.⁷ Hon befinner sig visserligen i “det andra stadiet” av sin

¹ Jfr J Creusen & F van Eyden, *Tabulae Fontium Traditionis christianae ad annum 1926*, Louvain 1926.

² B Trotzig, “Själar, var och en på sin unika väg”, *BLM* 1/49 (1980), 11; A Pleijel, “Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig”, *Ord och Bild* 1/91 (1982), 9,18.

³ Trotzig, *Porträtt. Ur tidshistorien*, Stockholm 1993, 148.

⁴ Jfr ibid, 23ff,47ff; Pleijel, 9,16.

⁵ Trotzig, *Jaget och världen*, Stockholm 1977, 51; förf:s *Porträtt*, 42,83,212.

⁶ R Ohlsson, “Birgitta Trotzig och själens mörka natt”, *Vår Lösen* 10/69 (1968), 659; E Ström, “Texter som bildar ett förklaringsberg”, *BLM* 6/65 (1996), 38; A Tyrberg, *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig och Torgny Lindgren*, Stockholm 2002, 275; C Bergil, *Mörkrets motbilder. Tematik och narration i fem verk av Birgitta Trotzig*, Stockholm-Stehag 1995, 75; J Paillard, “Det tragiska i Birgitta Trotzigs diktning”, *Credo* 2/1963, 67; M William-Olsson, *Obegränsningens ljus. Texter om poesi*, Stockholm 1997, 191; A Olsson, *Läsningar av Intet*, Stockholm 2000, 397.

⁷ M Vincent, “Skärva och sammanhang”, *Vår Lösen* 4/88 (1997), 251.

utveckling som mystiker, men har alla förutsättningar att genom "sinnenas luttring" och "intellektets luttring" nå fram till slutpunkten på sin via mystica.⁸

Helt oberoende av det kraftiga genomslag mystikbegreppet fått i Trotsigreceptionen är det ett svårhanterligt vetenskapligt instrument. Ett av begreppets mest problematiska sidor är dess extrema mångtydighet. Som bl a Hans Urs von Balthasar visat glider den mystiska diskursen på ett ohållbart sätt mellan olika semantiska nivåer och åsyftar stundom den transcendenta erfarenhetens innehåll, stundom dess form, stundom dess beskrivningskategorier och stundom dess praktiskt-förberedande sida.⁹ Till följd av "diese höchst verwirrende Diastase"¹⁰ har mystikbegreppet använts om skilda teologihistoriska fenomen. Det rymmer både den ljusa ortodoxa imago-mystiken och den mörka västerländska imitatio-mystiken, både de stora förskolastiska synteserna och den specialiserade postskolastiska theologia ascetica et mystica, både de subtila metafysiska spekulationerna och de praktiskt inriktade moralpredikningarna.¹¹ Vart och ett av dessa så olika fenomen innefattar i sin tur en mängd disparata teologiska positioner. Den ortodoxa mystiken exempelvis inhyser "die rationale Mystik des Clemens von Alexandrien, die praktische Mystik des Origenes, die Sakramentmystik des heiligen Cyrillus von Jerusalem und die spekulative Mystik des hl. Gregor von Nyssa".¹² Mystiken har kommit att betyda så mycket – och samtidigt så litet – att den blivit en metodisk dyrk som kan öppna alla teologiska och litterära dörrar. Som bl a Romano Guardini påpekar leder denna semantiska uttunning till att termen kroniskt missbrukas och används om referenter utan någon tydlig mystisk anknytning.¹³

Mystiken är problematisk även genom sitt spända förhållande till den bibliska teologin. Att begreppet aldrig omnämns i Nya Testamentet är ingen tillfällighet. Den kristna mystiken har sina djupaste rötter i det platoniskt-hellenistiska tänkesättet och avviker på en rad väsentliga punkter från den bibliska kristendomen. Mystiken dyrkar det gudomliga Ena, kristendomen en personlig gud som dessutom inte är en utan tre personer. Mystiken bygger på människans individuella uppstigande, kristendomen på Guds nedstigande till människokollektivet. Mystiken benådar med ett övernaturligt seende, kristendomen med tro. Mystiken leder till unio mystica, kristendomen till frälsning i och genom kyrkan. Mystiken upphäver tiden, rummet och de mänskliga sinnena, kristendomen konsekkrerar skapelsen.¹⁴ På grund av alla dessa skillnader kan mystiken inte fungera som en kristen doktrin förrän den förenats med den bibliska

⁸ Paillard, "Det tragiska", 69f; förf:s "Levande och döda", *Credo* 2/1965, 68.

⁹ Jfr H Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik", i: W Beierwaltes, H Urs von Balthasar & A M Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, 43ff,49f; I Behn, *Spanische Mystik*, Düsseldorf 1957, 8.

¹⁰ Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 49.

¹¹ Mystikbegreppets stora semantiska spännvidd diskuteras bl a i A M Haas, "Was ist Mystik?", i: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, red K Ruh, Stuttgart 1986, 319ff; förf:s *Mystik als Aussage*, Frankfurt/M (2) 1997, 28ff,62ff; Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 43ff; E von Bracken, *Meister Eckhart: Legende und Wirklichkeit. Beiträge zu einem neuen Eckhartbild*, Meisenheim/Glan 1972, 105ff. Trotsig har själv uppmärksammat några av mystikbegreppets problematiska sidor; jfr förf:s *Porträtt*, 49ff.

¹² F Heiler, *Die Ostkirchen*, München 1971, 281.

¹³ Jfr R Guardini, *Vorschule des Betens*, Leipzig 1960, 152.

¹⁴ Det komplicerade förhållandet mellan mystik och evangelium diskuteras bl a i Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 39ff,45ff,66ff; A Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape*, Stockholm (2) 1938ff, I, 174ff, II, 390ff; V Lossky, *Schau Gottes*, Zürich 1964, 9ff,36ff; Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Freiburg/S 1979, 256ff.

inkarnationstron och byggts in i det kristna dogmsystemet.¹⁵ Anpassningsprocedurerna ger mystiken en starkt synkretistisk karaktär. De flesta av västerlandets stora mystiska teologier utgör eklektiska, svårtolkade idékonglomerat, som aktualiserar divergerande, ofta motsägelsefulla kontexter och därmed ökar mystikbegreppets semantiska oklarhet.¹⁶

Teologerna knutna till la théologie nouvelle, en riktning som på ett väsentligt sätt präglats av Birgitta Trotzigs katolicism, har en kluven relation till mystiken. Å ena sidan tillskriver de begreppen mystik, mystiker, mystisk en mycket hög status i sin teologiska vokabulär. Pierre Teilhard de Chardin kallar mystiken vetenskapernas vetenskap och uppfattar sin egen teologi som mystik.¹⁷ Henri de Lubac upphöjer den mystiska upplevelsen till Gudserfarenhetens fullkomligaste form.¹⁸ Karl Rahner, en av Vaticanum II:s mest inflytelserika teologiska experter, förklarar att morgondagens troende ofrånkomligt måste bli mystiker.¹⁹ Johannes av Korset och Simone Weil åberopas som auktoriteter i trosfrågor både av nyteologerna och förnyelsekonciliet fäder.²⁰ Å andra sidan markerar la théologie nouvelle en tydlig distans till mystikens olika fenomen. Teilhard de Chardin och de Lubac observerar att många mystiska skolor har en direkt förledande inverkan på de troende och deras frälsning.²¹ Marie-Dominique Chenu motsätter sig "alla nyplatonismer, till och med de mystiska"²² och varnar för "en falsk mystik som åsidosätter förnuftet".²³ Inte bara de av kyrkans läroämbete kritiserade Mäster Eckhart och Joakim av Fiore utan också Johannes av Korset, Simone Weil och Paul Claudel anses vara besmittade av mystikens falska

¹⁵ Jfr Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 46ff; Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, München 1990ff, I, 362,371, III, 126ff och passim; Marcelo del Ninó Jesús, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos 1930, 134ff.

¹⁶ Jfr t ex von Bracken, 3ff,72ff; Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln 1961ff, II, 393ff,510,514ff och passim; F Ruiz Salvador, *Święty Jan od Krzyża. Pisarz – pisma – nauka* (Den helige Johannes av Korset. Författaren – skrifterna – vetenskapen, orig *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*), Kraków 1998, 47,123ff,391 och passim. Vid hänvisning till sekundärlitteratur i polsk översättning uppges inom parentes den polska titeln i svensk översättning och ev originaltitel.

¹⁷ Jfr P Teilhard de Chardin, *Les Directions de l'Avenir*, Paris 1973, 214ff; H de Lubac, *La Pensée religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 14f,119,216ff; E Rideau, *La Pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1975, 326.

¹⁸ Jfr de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris (3) 1945, 398ff.

¹⁹ Jfr K Rahner, "Frömmigkeit früher und heute", i förf:s *Schriften zur Theologie*, Einsiedeln 1954ff, VII, 22f; Haas, *Mystik als Aussage*, 63ff.

²⁰ Jfr t ex de Lubac, *O naturze i lasce* (Om naturen och nåden, orig *Petite Cathéchèse sur nature et grâce*), Kraków 1986, 47ff; förf:s *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965, 250,282; J Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 209,304; D McLellan, *Simone Weil. Utopian Pessimist*, London 1989, 268.

²¹ Jfr Teilhard de Chardin, *Les Directions*, 147ff; C Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Leben und Werk*, Olten-Freiburg/B 1966, 262f; de Lubac, *La Pensée religieuse*, 215ff; förf:s *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris 1938, 121,272f.

²² M-D Chenu, *Wybór pism* (Valda skrifter), Warszawa 1971, 219.

²³ Ibid, 14.

“isotopes”.²⁴ Även om orden *mystik* och *mystisk* tillhör nyteologernas frekventa språkbruk sätts de ofta inom citationstecken.²⁵

Till följd av sin problematiska teologiska och kunskapsteoretiska karaktär måste mystiken underkastas en särskild prövning, innan den kan appliceras som betydelseproducerande intertext på Birgitta Trotzigs verk. Är den mystiska textkorpusen överhuvudtaget nödvändig vid tolkningen av *Dykungens dotter* och författarinnans andra episka och lyriska texter? Och – om svaret blir ja – hur kan den befrias från sina metodiska otympligheter och omarbetas till ett hanterligt intertextuellt tolkningsredskap? I den tidigare forskningen har Trotzigs mystiska hållning framhävts med hänvisning till framför allt två instanser: författarinnans egna kommentarer och de skönlitterära texterna själva. Båda dessa instanser kräver en närmare granskning.

En naturlig utgångspunkt för diskussionen kring mystikens semantik i Trotzigs egna uttalanden är de samtal hon för med Lars Collmar om teologin och med Martin Lönnebo om mystiken. De båda publicerade samtalen har återopats av forskningen som argument för hennes tillhörighet till den mystiska traditionen.²⁶ I samtalet med Collmar omnämns ordet *mystik* inte en enda gång. I stället talar Trotzig om Guds “mysterium” och hävdar att hon håller sig “till den negativa teologin”.²⁷ Inget av dessa påståenden räcker för att kunna göra henne till en renodlad mystiker. Föreställningen om att Gud är ett mysterium tillhör kristendomens dogmatiserade allmängods och har inte mystiska utan paulinska anor. “Guds hemliga visdom, den fördolda”, förklarar Paulus, har uppenbarats för apostlarna utan att för den skull förlora något av sin hemlighetsfulla karaktär (1 Kor 2:7ff). Apostlarnas uppgift är att förmedla detta “mångfaldiga” (Ef 3:10) mysterion inte genom några exklusiva invigningsformer utan genom predikningar och sakrament (Ef 6:19f).²⁸ Vaticanum II påminner genom alla sina dogmatiska konstitutioner om att den kristna tron har sin grund i Guds outtömliga mysterium.²⁹ Även den negativa teologin är en ouplöslig del av hela den kristna traditionen. Pseudo-Dionysius Areopagita, den västerländska mystikens grundare, gör en klar åtskillnad mellan den apofatiska teologins via negativa och den mystiska teologins via triplex.³⁰ Medan via triplex förblivit mystikens domän har via negativa förvandlats till kristendomens dogmatiserade allmängods. Att Gud är utsäglig, omätbar, obegriplig, obeskrivbar, oändlig etc lär både Thomas av Aquino och första Vatikankonciliet – åtminstone det senare kan knappast tillskrivas en mystisk

²⁴ Teilhard de Chardin, *L'Activation de l'Energie*, Paris 1963, 234. Jfr även de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959ff, III, 437ff; Urs von Balthasar, *Bernanos*, Köln 1954, 276f,281; förf:s *Herrlichkeit*, II, 518ff; Daniélou, “Hellénisme, Judaïsme, Christianisme”, i: *Réponses aux questions de Simone Weil*, red J-M Perrin, Paris 1964, 21ff.

²⁵ Jfr t ex Chenu, *St Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris 1959, 63; förf:s *Wybór pism*, 326; Teilhard de Chardin, *Les Directions*, 214; de Lubac, *La Pensée religieuse*, 80; Rideau, 146f.

²⁶ Jfr t ex Bergil, 28,36f.

²⁷ L Collmar, “Birgitta Trotzig: Själv håller jag mig till den negativa teologin”, *Vår Kyrka* 27/28 1997, 2.

²⁸ Jfr Y M J Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia* (Kyrkan som frälsningssakrament, orig *Un Peuple messianique*), Warszawa 1980, 21,25ff; förf:s “Wiara i teologia” (Tro och teologi, orig *La Foi et la théologie*), i: *Tajemnice Boga* (Guds hemligheter), Poznań 1966, 14ff.

²⁹ Jfr t ex Sacrosanctum Concilium 6 (D 4006); Lumen gentium 1ff (D 4101ff); Dei verbum 2ff (D 4202ff); Gaudium et spes 22 (D 4322).

³⁰ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 51ff.

läggning.³¹ En mystiker är inte den som genom via negativa beskriver Guds mysterium utan den som genom via triplex vill förenas med honom.

Under samtalet med Collmar håller sig Trotzig visserligen inte alltid till det vedertagna bruket av termerna *negativ teologi*, *positiv teologi* etc, men ingen av hennes omtolkningar för henne närmare Pseudo-Dionysius theologia mystica. Författarinnan menar exempelvis att hon undviker positiv teologi och hellre vill arbeta med liturgiska texter, bibelberättelser, symboler och bildanalogier.³² Men då Pseudo-Dionysius beskriver distinktionen positiv vs negativ teologi hävdar han just att den positiva teologin ska innebära ett umgänge med uppenbarelseskällorna via tecken, bilder, analogier. Han kallar rent av sin positiva, affirmativa teologi "symbolisk teologi" för att betona dess samband med symbolumbegreppet.³³ Den katolska teologin har övertagit Areopagitas begreppsbestämning och betecknar positiv teologi som en lära om de övernaturliga fontes fidei.³⁴ Trotzig förväxlar förmodligen positiv teologi med spekulativ teologi eller naturlig teologi, som redan hos Varro – därefter hos Augustinus – betecknar filosofernas förnuftsbaseade förhållande till det gudomliga.³⁵ Men inte heller den betydelsen gör den av henne lanserade motsatsen teologi vs analogi befogad. Den spekulativa teologins förgrundsfigur, Thomas av Aquino, upprepar ständigt att Gud överstiger alla kategorier och endast kan tänkas i approximativa analogier. Från teologins gryningstid fungerar analogiprincipen som en orubblig grund för allt resonerande om Gud.³⁶

Trotzigs omtolkning av den klassiska distinktionen negativ vs positiv teologi vittnar inte bara om en viss terminologisk osäkerhet utan även om att hon i sin syn på teologin rör sig inom det nyteologiska tankeparadigmet. I *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme, Sur les Chemins de Dieu* och andra skrifter vänder sig de Lubac mot den rationellt-senskolastiska förståelsen av teologin. Han betonar Guds outtömliga dynamik och kräver att reflexionen om Gud ska eftersträva en liknande rörelsekaraktär. En dynamisk gudskunskap, hävdar de Lubac, kan varken åstadkommas genom abstrakta gudsbevis eller statistiskt-systematiska uppställningar av Guds attribut. Den kräver att teologen ger mysteriet absolut företräde framför allt teologiskt resonerande och hittar vägen tillbaka till de polyfona, outtömliga uppenbarelseskällorna, bl a Bibeln, sakramenten och de gamla liturgiformerna. Framhävandet av källornas allegoriskt-analoga karaktär, återupprättandet av via negativa och betonandet av gudsbildernas relativa, tidsbundna natur är andra viktiga punkter i de Lubacs – men även i de andra

³¹ Jfr D 3001; S th I,12,7; L Ott, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Freiburg-Basel-Wien (6) 1963, 24f; M Schmaus, *Katholische Dogmatik*, München (6) 1960ff, I, 276ff; I Escibano-Alberca, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1974, 19ff; Congar, "Wiara", 18f.

³² Jfr Collmar, 2f.

³³ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 46ff,60.

³⁴ Jfr Congar, "Wiara", 107ff,143,174; M Premm, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, Wien 1961, I, 38.

³⁵ Jfr Congar, "Wiara", 29f,133ff,143.

³⁶ Jfr S th I,13,3ff och 11; D 804ff,3017; E Przywara, "Allgemeine katholische Religionsbegründung", i: förf:s *Religionsphilosophische Schriften*, Einsiedeln 1962, 400ff; M T L Plenido, *Le Role de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris 1931, 42ff,99ff,175ff; F M Genuyt, "Tajemnica Boga" (Guds hemlighet, orig "Le Mystère de Dieu"), i: *Tajemnice Boga*, 279ff.

nyteologernas – förnyelseprogram.³⁷ Trotzigs “negativa teologi” kumulerar de flesta bärande idéerna i det nykatolska teologibegreppet.

Till skillnad från Collmarintervjun ägnas samtalet med Lönnebo helt och hållet mystiken. Inte heller denna text kan dock fungera som ett oproblematiskt argument för Trotzigs mystiska hållning. Varken Trozig eller Lönnebo respekterar mystikbegreppets vedertagna semantiska gränslinjer utan beträder genomgående områden som normalt ligger utanför mystikens betydelsesfär. De båda samtalande är exempelvis eniga om att mystiken innebär en “enhetsupplevelse, känsla av att allt hör samman”.³⁸ Denna erfarenhet av alltings – Guds, skapelsens, människans – totala, levande samband dokumenteras dock inte bara i specifikt mystiska texter. Medan protestantiska teologer från Luther till Barth marginaliserar skapelseproblematiken och koncentrerar sig på *theologia crucis*, betraktar exempelvis de grekiska kyrkofäderna och nyteologerna det skapade varat inte bara som Guds verk utan också som hans levande, organiskt sammanhängande epifani.³⁹

Samtidigt som Trozig i sitt samtal med Lönnebo tänjer mystikbegreppets semantiska gränser ändrar hon dess definierande egenskaper. Denna omtolkningsprocess kan tacksamt observeras mot fonden av Pseudo-Dionysius Areopagitas *De mystica theologia*, den kristna mystikens mest klassiska text.⁴⁰ Areopagitas skrift skildrar den mystiska erfarenheten som en inåt- och uppåtriktad rörelse, Trozig skildrar den som en expansion utåt.⁴¹ Pseudo-Dionysius tolkar mystiken som ett uttryck för den platonska eros, Trozig tolkar den som en form av den paulinska *agape*.⁴² Areopagita öppnar via *triplex* endast för de utvalda, karismatiskt benådade. Trozig gör mystiken till “centrum i vanliga människors liv”.⁴³ Areopagita förknippar den mystiska erfarenheten med renandet från sinnliga skönhetsformer, bilder och symboler. Trozig får “vibrationerna” vid det “som är vackert”⁴⁴ och sammanför mystiken med den positiva teologins vanliga källor: Bibeln, de

³⁷ Jfr de Lubac, *Vom Erkennen Gottes*, Freiburg/B 1949, 3ff, 26ff och passim; förf:s *Sur les Chemins de Dieu*, Paris 1956, 44ff, 86ff och passim; förf:s *Catholicisme*, 3ff; Urs von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 75ff; Daniélou, “Les Orientations présentes de la pensée religieuse”, *Études* 249 (1946), 5ff; L Bouyer, “Le Renouveau des études patristiques”, *La Vie intellectuelle* 2/1947, 6ff.

³⁸ B Trozig & M Lönnebo, “Mystikens språk och erfarenhet. Ett samtal mellan Birgitta Trozig och Martin Lönnebo”, i: *Mystik. Samtal och föredrag utgivna av Akademien för kyrka och kultur i Linköpings stift*, Linköping 1993, 12.

³⁹ Jfr Congar, “Wiara”, 31f, 161; de Lubac, *Vom Erkennen Gottes*, 64ff, 121, 130; förf:s *Catholicisme*, 208; H Bouillard, *Karl Barth*, Paris 1957, III, 63ff; C Yannaras, *Person und Eros: eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, 78ff.

⁴⁰ Pseudo-Dionysius mystiska teologi och hans centrala plats i den kristna mystiken diskuteras i P Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York–Oxford 1993, 183ff, 214ff och passim; Ruh, *Geschichte*, I, 31ff, 53ff; E von Ivánka, “La Signification historique du ‘Corpus areopagiticum’”, *Recherches de Science religieuse* 36 (1949), 5ff; Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 147ff. De refererade mystiska idéerna formuleras i Pseudo-Dionysios Areopagita, *De mystica theologia* 1,1ff (PG 3,997ff); jfr även förf:s *De caelesti hierarchia* 3,2f (PG 3,165ff), 7,3 (PG 3,209), 10,1ff (PG 3,272ff); förf:s *Epistolae* 9,5 (PG 3,1112); förf:s *De ecclesiastica hierarchia* 1,1 (PG 3,372).

⁴¹ Jfr Trozig & Lönnebo, 6.

⁴² Jfr t ex ibid, 10f.

⁴³ Ibid, 7.

⁴⁴ Ibid, 9.

gregorianska koralerna, liturgierna.⁴⁵ I *De mystica theologia* utmynnar via triplex i ett rent, nästan omänskligt seende. I Trotzigs fattning saknar mystiken denna rena visualitet och skrivs in i existentiella upplevelseformer.⁴⁶

Genom samtalets utvidgnings- och omtolkningsstrategier tunnas mystiken ut till ett slags allmän existentiellt-kontemplativ erfarenhet av Guds mysterium. Den närmaste intertexten till en sådan bred mystikförståelse är inte den kristna *theologia mystica* utan nyteologernas trosbegrepp. De vänder sig mot den traditionella *fides divina et catholica*, som har sin grund i ett rationellt förhållande till dogmerna, och framhäver behovet av ett nytt, modernare trosbegrepp, som bygger på jagets existentiella upplevelse av inkarnationens, människans och skapelsens mysterium. Förebilden för en sådan ny trosuppfattning blir inte Luthers existentiella men ensidigt subjektiva *fiducia cordis*⁴⁷ utan den förtridentinska traditionens levande förhållande till Guds mysterium och Teilhard de Chardins affirmativa upplevelse av alltings totala, dynamiska enhet.⁴⁸ Urs von Balthasar visar att tron i den gamla kyrkan inte var någon dogmatiskt reglerad, mekanisk lojalitetsakt utan ett dialektiskt, både spirituellt och realistiskt umgänge med uppenbarelsen – liturgierna, sakramenten, Bibeln – som satte de troende i en dynamisk enhetsrörelse mot Gud.⁴⁹ Chenu demonstrerar att en sådan levande, kärleksfull Gudssträvan som både inbegriper kontemplation och aktivitet, både inåt och utåt, genomsyrar Thomas hela teologi.⁵⁰ de Lubac citerar passagen om Aljosja Karamasov vid starets Zosimas dödsbädd och ser Aljosjas hemlighetsfulla förvandling som det renaste uttrycket för sitt nyteologiska trosideal. Aljosjas upplevelse av varats levande enhet, menar den franske jesuiten, överträffar oändligt den vanliga mystiska via triplex, eftersom den kan eftersträvas av vanliga människor, innebär en både extatisk och realistisk rörelse utåt mot skapelsen och medmänniskorna samt inte bygger på någon erosfärgad vision utan på uppståndelsens mysterium och längtan efter den eskatologiska föreningen med Gud.⁵¹ I sitt samtal med Lönnebo citerar Trotzig fragmentet om Aljosjas metanoia, kallar det "ett sådant där grundcitat som man kan ha med sig i livet"⁵² och kommenterar det på ett sätt som påfallande liknar nyteologernas Karamasovtolkningar. Hennes mystikresonemang rör sig inte vid katolicismens utkanter, där mystiska system vanligen får hålla hus, utan följer en av grundidéerna i det nyteologiska projektet.

Bör Trotzigs uttalanden i de båda samtalen i så fall tolkas som implicita avståndstaganden från mystikens intertext? Samtidigt som hennes bejakelse av

⁴⁵ Jfr ibid, 8ff.

⁴⁶ Jfr ibid, 7ff, 12ff.

⁴⁷ Jfr t ex Congars polemik mot lutheranismens tros- och uppenbarelsbegrepp i "Wiara", 43ff, 83, 161 och passim.

⁴⁸ Ang Teilhards trosbegrepp jfr t ex Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, Paris 1969, 115ff; Rideau, 98, 326; de Lubac, *La Pièce du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 140ff.

⁴⁹ Jfr Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner. Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*, Freiburg/B 1941, 273ff, 320ff och passim; förf:s *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln 1979, 74ff, 85ff, 90ff; förf:s *Modlitwa i kontemplacja* (Bön och kontemplation, orig *Das betrachtende Gebet*), Kraków 1965, 83ff och passim.

⁵⁰ Jfr Chenu, *St Thomas d'Aquin*, 34ff, 51ff, 74ff. I flera Thomasskrifter – t ex In I Sent 14,2,2 och In librum Beati Dionisii De divinis nominibus expositio 2,1f – hittar Chenu bilder av varats enhet som påfallande liknar Teilhards kosmiska enhetsvisioner (jfr *St Thomas d'Aquin*, 74ff, 133ff).

⁵¹ Jfr de Lubac, *Le Drame*, 404ff. de Lubac diskuterar sin syn på mystik som fördjupad tro också i *Paradoxes. Suivi de Nouveaux Paradoxes*, Paris 1959, 19ff och *Vom Erkennen Gottes*, 25ff, 81ff.

⁵² Trotzig & Lönnebo, 12.

skapelsen och symbolerna är svårförenlig med exempelvis Johannes av Korsets världsfrånvända mystik, visar den rakt mot det nyteologiska mystikbegreppet. I sina resonemang kring mystikens sanna väsen vänder sig Teilhard de Chardin, de Lubac, Urs von Balthasar m fl mot de radikalt negativa mystikformer – både den indiska spiritualiteten och en rad kristna mystiker nämns – som ifrågasätter de synliga uppenbarelseformernas trovärdighet.⁵³ En kristen mystik, menar nyteologerna, bör inte bara utgå från Guds absoluta transcendens utan också från Ordet som blivit kött.⁵⁴ Till följd av denna dubbla orientering får nyteologernas mystikbegrepp en ovanligt bred betydelse. På samma sätt som Trotzig talar om “den mystiska eller religiösa världstolkningen”⁵⁵, ger Teilhard de Chardin termerna *mystik*, *andlighet*, *tro*, *Guds kärlek* etc en närmast synonym betydelse.⁵⁶ En förebild för en sådan öppen mystik finner nyteologerna i den grekiska patristikens transcendent-immanenta apofatism; Gregorius av Nyssas bibliska platonism, Irenaeus historicism och Origenes inkarnationsbaserade spiritualism görs till mystikens riktlinjer.⁵⁷ Helt i enlighet med sina grekiska mönster bygger nyteologerna sin inkarnatoriska mystik kring mysteriumbegreppet och den paulinska föreställningen om Kristus mystiska kropp.⁵⁸ Hellre än att betrakta mystiken som en självständig teologisk doktrin talar de om de konkreta uppenbarelsekällornas mystik: eukaristins, dopets, kyrkans, Bibelns etc.⁵⁹ Typiska för deras mystiska språkbruk är beteckningarna *mystisk kropp*, *mystisk symbolik*, *mystisk kärlek*, *mystisk uppståndelse*, *mystisk upplevelse* etc.⁶⁰ Talande är att även västerlandets transcendensframhävande mystiker omtolkas i enlighet med denna symbolvänliga tendens. Urs von Balthasar exempelvis föreslår att man ska betrakta den sanjuanska läran om *noche oscura* som en samling symboler, parabler och analogier.⁶¹

Ett starkt framträdande drag i nyteologernas breda, negativt-positiva mystik är en affirmativ hållning gentemot skapelsen, historien och samhället, som samtliga infogas i människans “milieu mystique”.⁶² Teilhard vänder sig mot den mystik som lever i tomhetens rus och definierar den mystiska erfarenheten helt i överensstämmelse med sin förståelse av tron som en föräning om och ett sinne för världens totala och yttersta

⁵³ Jfr Teilhard de Chardin, *L'Activation*, 223ff; förf:s *Les Directions*, 147ff; de Lubac, *La Pensée religieuse*, 215ff; Urs von Balthasar, *Henri de Lubac*, 41; förf:s “Zur Ortsbestimmung”, 63; förf:s *Herrlichkeit*, II, 492f, 520ff, 526ff och passim.

⁵⁴ Jfr t ex Teilhard de Chardin, *Les Directions*, 218ff; de Lubac, *Le Drame*, 398ff; förf:s *Vom Erkennen*, 68ff; Urs von Balthasar, “Zur Ortsbestimmung”, 46ff; förf:s *Neue Klarstellungen*, 90ff.

⁵⁵ Pleijel, 7.

⁵⁶ Jfr t ex Rideau, 326; Teilhard de Chardin, *Les Directions*, 214ff; förf:s *Comment je crois*, 115ff; förf:s *L'Activation*, 223ff.

⁵⁷ Jfr t ex Daniélou, *Platonisme*, 17ff, 221ff och passim; förf:s “Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire”, *Recherches de Science religieuse* 34 (1947), 227ff; Urs von Balthasar, “Einführung”, i: Origenes, *Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, red H Urs von Balthasar, Salzburg–Leipzig 1938, 11ff.

⁵⁸ Jfr t ex de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen age. Étude historique*, Paris 1944, 19ff, 45ff och passim; Daniélou, *Platonisme*, 17ff, 188ff och passim; Chenu, *Wybór pism*, 218f.

⁵⁹ Jfr de Lubac, *Corpus mysticum*, 19ff, 117ff; förf:s *Catholicisme*, 38ff, 59ff; Daniélou, *Platonisme*, 26ff, 142ff; Urs von Balthasar, “Einführung”, 25ff.

⁶⁰ Jfr Teilhard de Chardin, *Écrits du Temps de la Guerre (1916–1919)*, Paris 1965, 196; de Lubac, *Le Drame*, 408; förf:s *Corpus mysticum*, 19ff; Daniélou, *Platonisme*, 186ff, 221ff.

⁶¹ Jfr Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 520ff.

⁶² Teilhard de Chardin, *Écrits du Temps de la Guerre*, 197; de Lubac, *La Pensée religieuse*, 40, 77.

enhet som genomsyrar skapelsens empiriskt förnimbara mångfald.⁶³ Chenu pläderar för en mystik som inte innebär "en mystisk flykt från den sociala verkligheten" utan en engagerad delaktighet i Guds ständigt pågående skapelseverk.⁶⁴ de Lubac beskriver Aljosjas upplevelse av varats organiska enhet som "la morte et la résurrection mystiques".⁶⁵ Även om andra Vatikankonciliet dokument inte rymmer någon explicit plädering för en mystisk hållning, bär de starka spår av nyteologins inkarnatoriska mystik. De använder fruktbart begreppet mysterium och föreställningen om Kristus mystiska kropp, och knyter dem konsekvent till inkarnationens synligt-osynliga realitet.⁶⁶ Själva aggiornamento, konciliet berömda paroll, kan på goda grunder tolkas som ett ställningstagande för nyteologernas inkarnatoriska mystik; den betyder en bejakelse av den genom incarnatio helgade världen och en påminnelse om kyrkans missionerande roll i tiden.⁶⁷

De ortodoxa teologerna och nyteologerna påpekar att de västerländska mystikerna visserligen varit bekanta med den grekiska patristikens "mystik"⁶⁸ men – bundna vid sina latinska kategorier – tenderat att underkasta den en markant omtolkning, som berövat den dess inkarnatoriska fundament och gett den en världsfrånvänd, ensidigt transcendent prägel.⁶⁹ En liknande occidentalisering genomgår Trotzigs inkarnatoriska mystik i Anders Olssons *Läsningar av Intet*.⁷⁰ Hans syfte är att utifrån ansiktets fenomenologi i Trotzigs författarskap blottlägga författarinnans nihilistiska linje. Den mystik han finner i Trotzigs verk har en övervägande negativ karaktär. Olssons tolkning av Trotzigs mystik bygger på två hermeneutiskt problematiska manövrer. För det första väljer han att bortse från många "positiva" intertexter som Trotzigs ansiktsbilder ständigt refererar till: det grekiska prosoponbegreppet, den katolska personalismen, den nyteologiska humanismen, Teilhards ansiktsmetaforik etc. Ironiskt nog har hans huvudrubrik "Världens ansikte" en rad direkta motsvarigheter i exempelvis Teilhards beskrivningar av skapelsens kristogenez. I *Hymne de l'Univers* får den i enhetsrörelsen mot Kristus inbegripna världen "les traits d'un ineffable visage".⁷¹ Denna teilhardska bild av kosmos ansikte uppmärksammas även i Trotzigs egen Teilhardessä.⁷² För det andra underkastar Anders Olsson sina ortodoxa och katolska intertexter en påfallande transcentralisering och nihilisering. Han gör till

⁶³ Jfr Rideau, 326.

⁶⁴ Chenu, *Wybór pism*, 284. Se även förf:s *St Thomas d'Aquin*, 120ff.

⁶⁵ de Lubac, *Le Drame*, 408.

⁶⁶ Jfr t ex Sacrosantum Concilium 6 (D 4006); A Jungmanns kommentar till Sacrosantum Concilium, i: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare*, red H S Brechter m fl, Freiburg 1966ff, I, 20; A Grillmeiers kommentar till Lumen gentium, i: ibid, I, 166ff.

⁶⁷ Jfr Chenu, *Wybór pism*, 480ff, 490ff; J Ratzingers kommentar till Dei verbum, i: *Das Zweite Vatikanische Konzil*, II, 506ff.

⁶⁸ Jfr P Evdokimov, *Die Frau und das Heil der Welt*, München 1960, 103: "Das Wort 'mystisch' entstammt abendländischem Sprachgebrauch, die Orthodoxie spricht von Teilhabe, Durchgeistigung, Erleuchtung, Theosis".

⁶⁹ Jfr t ex Yannaras, 30ff, 71, 83 och passim; Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 466ff, 519ff och passim. Frågan i vilken mån de enskilda västerländska mystikerna övertar den grekiska mystikens övertygelse om sacrumens immanens är omdiskuterad; jfr t ex Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 477, 489ff, 505ff och passim, där utblottelsens och noche oscuras positiva aspekter diskuteras.

⁷⁰ Jfr Olsson, *Läsningar*, 388ff.

⁷¹ Teilhard de Chardin, *Hymne de l'Univers*, Paris 1961, 109.

⁷² Jfr Trotzig, "Teilhard de Chardin: Ett alternativ", i: *BLM* 1/30 (1961), 37.

exempel ingen tydligare skillnad mellan den grekiska kenosisidén och den västerländska mystikens transcenderande avklädning.⁷³ På ett motsvarande sätt tolkar han utblottelsens ikoner helt i negativa kategorier – som om ikonteologin inte hade formulerats av inkarnationens försvarare, ikonodulerna, utan av ikonoklasterna.⁷⁴ I hans Dostojevskijläsning är Ivan Karamasovs nihilistiska hållning närmast privilegierad gentemot Aljosjas ortodoxt-inkarnatoriska linje, trots att den ryske författaren betraktar sig som Nietzsches ideologiska motpol.⁷⁵ Berövat sina djupa rötter i inkarnationens systemreferens kan Trotzigs ansiktstema i Olssons läsning utan större motstånd inlemmas i den nihilistiska traditionen. Anders Olsson har visserligen rätt i att Trotzigs författarskap har negativa inslag. Men som inte minst samtalen med Collmar och Lönnebo visar har "Trotzigs form av mystik"⁷⁶ mycket starkare positivt-immanenta komponenter än vad Olsson vill medge. I *Dykungens dotter* är det relativt sällan som ansiktet formas till ett slags sanjuanskt nada. Betydligt oftare realiseras ansiktets kenotiska aspekt på ett sätt som Olssons intertexter saknar termer för: ansiktet blir upplöst (66)⁷⁷, utsuddat (34), flytande (76), knäckt (172), spräckt (76), förfallet (208), nergrusat (123), förkolnat (32) etc, men förlorar därmed ingalunda sin drastiska materialitet. Inte ens tomma ansikten är helt tillintetgjorda: de är stora (29), svullna (99), gråa (29), svartskiftande (99), täckta med skäggstubb (99), förvandlade till "en mörk smetig klump" (60). Helt i motsats till Emmanuel Lévinas, som i ansiktet vill se en ren exterioritet⁷⁸, visar de flesta av Trotzigs ansiktsskildringar en ikonisk kroppslighet. Den enda gång ordet *mystisk* nämns i *Dykungens dotter* får det samma inkarnatoriska konkretion. Den "mystiska" (122) paddsoppa gårdens barn tillreder består av "utdrivet, utklämt, utrunnet" (122), som genomträngs av sol och liv. Denna gröts närmaste intertext är varken Johannes av Korsets nada eller Simone Weils avskapelse utan grekernas föreställning om perichoresen, den av inkarnationen konstituerade genomträngningen, som ligger till grund för både ordets, eukaristins och ikonens helighet.⁷⁹

⁷³ Jfr Olsson, *Läsningar*, 396ff. Skillnader mellan den grekiska och den latinska traditionens teologiska grundkategorier framhävs bl a i Yannaras, 30ff, 71, 235ff och passim; Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz 1961, 183ff, 274, 288f. Majoriteten av mystikforskarna, likaså nytteologerna, menar att positivt-immanenta drag även kan spåras i den västerländska, exempelvis sanjuanska mystiken; jfr t ex Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 468, 489, 501, 508ff; Ruiz Salvador, 124f, 152, 466ff, 578ff; J Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris (2) 1931, 260. Teilhard skiljer mellan upplösningens negativa och föreningens positiva mystik, och räknar Johannes till den senare kategorin; jfr förf:s *Les Directions*, 215f. Olsson däremot tolkar Johannes mystik nästan uteslutande i nihilistiska termer (jfr 97f, 403).

⁷⁴ Jfr Olsson, *Läsningar*, 397f. Enligt ikonodulerna innebär ikonens kenotiska aspekt ingen nihilism; jfr t ex H-J Schulz, "Die Höllenfahrt als Anastasis", *Zeitschrift für katholische Theologie* 81 (1959), 8ff, 59ff; L Uspieński, *Teologia ikony* (Ikonens teologi, orig *La Théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*), Poznań 1993, 102ff, 120ff; G Ladner, "Der Bilderstreit und die Kunstlehre der byzantinischen Theologie", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 50 (1931), 3ff.

⁷⁵ Jfr Olsson, *Läsningar*, 101, 393f, 411. Dostojevskijs Nietzscheläsning diskuteras bl a i de Lubac, *Le Drame*, 298ff; N Berdiajew, *Die Weltanschauung Dostojewskijs*, München 1925, 47.

⁷⁶ Olsson, *Läsningar*, 403.

⁷⁷ Sidhänvisningarna inom parentes i den löpande texten åsyftar romanens första utgåva: Trotzigs, *Dykungens dotter. En barnhistoria*, Stockholm 1985.

⁷⁸ E Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 161ff.

⁷⁹ Jfr t ex Lossky, *Die mystische Theologie*, 183ff; förf:s *Schau Gottes*, 46, 76; Yannaras, 238f.

En närmare granskning av några av Trogzigs icke-skönlitterära uttalanden om mystiken visar att hennes synsätt visserligen kan kallas mystik men att denna term i hennes fall samtidigt har ett mycket begränsat epistemologiskt värde. Författarinnan använder begreppen mystik, positiv teologi och negativ teologi i en betydelse som inte alltid följer det etablerade språkbruket. Hennes "mystiska" idéer visar sin djupaste innebörd inte mot fonden av den klassiska theologia mystica utan då de ställs mot den nyteologiska antropologin med rötter i den grekiska patristikens inkarnatoriska apofatism. Kan mystiken i så fall helt negligeras vid tolkningen av Birgitta Trogzigs verk? Det slutgiltiga svaret på den frågan måste överlämnas åt de skönlitterära texterna själva.

Mystikens plats i Trogzigs litterära oeuvre kan fruktbart belysas utifrån passagen om flickans Malmöliv i *Dykungens dotter* (228–232). Vid första anblicken kan man få ett intryck av att passagen innebär en oerhörd förtätning av de mystiska referenserna, många av dem med en utpräglat nihilistisk karaktär. I de flesta större mystiska systemen eftersträvar själen en s k apatheia, ett tillstånd, där den befriar sig från all "normalitet", ställer sig utanför det mänskliga och försjunkar i ett enande, mystiskt seende.⁸⁰ Flickans liv som prostituerad i Malmö påminner på många plan om detta mystiska tillstånd: hon avklarar sig sin mänskliga värdighet, förlorar sin normala omdömesförmåga, blir en "utanför-varelse", "ser syner" (231). Passagen bryter visserligen mot den klassiska apatheia genom att flickan inte försjunkar i ett orörligt seende utan i ett dynamiskt, aldrig avslutat sökande. Men denna avvikelse behöver inte försvaga Malmöpassagens mystiska diskurs. Sökandet avlöser seendet som apatheias centrala element hos en rad mystiker – Bernhard av Clairvaux, Wilhelm av St Thierry, Johannes av Korset m fl – som i sin theologia mystica utgår från Origenes och andra kyrkofäders pneumatiska exeges av Höga Visan.⁸¹ Berättelsen om flickans Malmöliv är inte bara fylld av tydliga reminiscenser från Höga Visan utan bearbetar dem också på ett sätt som påminner om mystikernas omtolkningar av denna gammaltestamentliga intertext. I den mystiska korpusen tolkas bruden som den mänskliga, odödliga anima.⁸² Flickan kallas likaså "den odödliga själen". Höga Visans mystiska brud drivs av osläcklig längtan efter den älskade och förvandlas till rent sökande.⁸³ Flickan blir "känd till slut som: hon som frågar efter sin pojk" (228). Mystikernas brud underkastas en hyperboliserad förnedringsprocess som motsvarar Kristus passionshistoria: hon degraderas till den skamlösa Maria Magdalena, förnedras av sina överordnade, blir svart, berusad och kroppsligt nedbruten, drabbas av outhärdliga kval etc.⁸⁴ Flickans

⁸⁰ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 59; Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 58f; Haas, *Sermo mysticus*, 392ff.

⁸¹ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 249ff, 294ff, II, 22ff; F Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abendlandes bis um 1200*, Wiesbaden 1958, 121ff, 136ff, 158ff; Origenes, *Geist und Feuer*, 396ff; G Brenan, *St John of the Cross. His Life & Poetry*, Cambridge 1973, 108; Ruiz Salvador, 100, 153; de Lubac, *Catholicisme*, 157.

⁸² Jfr Bernhard av Clairvaux, Sermones in Cantica canticorum 27,3 (PL 183,914), 68,1 (PL 183,1108), 74,2 (PL 183,1139f).

⁸³ Jfr Bernhard av Clairvaux, Sermones in Cantica canticorum 7,2f (PL 183,807f), 9,2 (PL 183,815f), 79,1 (PL 183,1163); Wilhelm av St Thierry, Expositio super Cantica canticorum 4,26 (CC 87,32), 10,51 (CC 87,45), 40,176 (CC 87,120), 40,185 (CC 87,124f).

⁸⁴ Jfr Bernhard av Clairvaux, Sermones in Cantica canticorum 9,2 (PL 183,815f), 25,3ff (PL 183,900ff), 35,1f (PL 183,962ff), 37,4 (PL 183,972), 51,2 (PL 183,1025f), 73,1 (PL 183,1134); Wilhelm av St Thierry, Expositio super Cantica canticorum 6,40 (CC 87,39f), 9,47 (CC 87,43), 10,51 (CC 87,45), 12,106ff (CC

förnedring byggs upp av liknande element: hon lever som prostituerad, är mörk som dy och lera, har en nedbruten kropp, känner hur "allt svider och smärta" (231). Eftersom Höga Visans mystiska brudgum, Logos, inte bara är kärlekens objekt utan också kärleken själv, möter han slutligen den jublande bruden mitt i sin avgrunds djupa frånvaro.⁸⁵ Flickan hör "barnets röst" mitt i all sin ensamhet, jublar och svarar: "Lerklumpen sjunger stjärnsånger" (232).

Trots alla dessa likheter avviker dock passagen om flickans Malmöliv på flera väsentliga plan från Bernhard av Clairvaux eller Johannes av Korsets bearbetningar av Höga Visan. Frågan är vilken betydelse dessa avvikelser har för själva den mystiska diskursen i passagen. I sin avhandling *I det lysande mörkret. En läsning av Birgitta Trotzigs De utsatta* noterar Ulf Olsson att romanen *De utsatta* (1957) omskriver Johannes av Korsets mystik med hjälp av en komplex strategi, som han betecknar med termerna *narrativisering* och *amplifikation*.⁸⁶ Olsson hävdar utifrån sitt textuellt-retoriska perspektiv att varken narrativiseringen eller amplifikationen medför någon påtaglig "ideologisk förändring"⁸⁷ i texten och vill hålla romanen kvar inom "mystikens diskurs".⁸⁸ En undersökning med ett bredare analytiskt instrumentarium skulle dock visa att den narrativiserande amplifikationen i *De utsatta* neutraliserar romanens mystiska diskurs och driver den mot andra, icke-mystiska intertexter. Denna avmystifierande rörelse är även tydlig i passagen om flickans Malmöliv i *Dykungens dotter*.

Narrativiseringen av de mystiska intertexterna i Malmöpassagen har en avmystifierande effekt först och främst på det strukturellt-funktionella planet. Själva termen *narrativisering* är något olyckligt vald och kräver en precisering. Bernhard av Clairvaux, som haft en avgörande betydelse för Höga Visans reception i den västerländska mystiken, tolkar denna gammaltestamentliga skrift som narratio.⁸⁹ Både han och senare mystiska exegeter konstruerar sina kommentarer till Höga Visan längs den bibliska intertextens narrativa linje.⁹⁰ Den strategi Ulf Olsson kallar narrativisering innebär inte att en icke-narrativ text blir en berättelse utan att en mystisk berättelse omformas och omfunktionaliseras till en skönlitterär berättelse. Den mystiska berättelsens strukturellt-funktionella uppläggning betingas först och främst av mystikens praktiska inriktning. Theologia mystica är inte en vanlig deskriptiv teologidisciplin, som i första hand vill beskriva människan och världen, utan en pragmatisk scientia experimentalis, där allt underordnas den troendes förestående förening med Gud.⁹¹ Den mystiska berättelsen realiserar denna praktiska pedagogia genom att underkasta sina referentiellt-narrativa strukturer två dominerande persuasiva strategier: den analeptiska, mystologiska, som innebär ett trovärdiggörande av

87,78ff), 39,178 (CC 87,121f), 40,185 (CC 87,124f).

⁸⁵ Jfr Bernhard av Clairvaux, Sermones in Cantica canticorum 25,8 (PL 183,902), 31,4 (PL 183,942), 45,6 (PL 183,1001f), 83,4 (PL 183,1183); Wilhelm av St Thierry, Expositio super Cantica canticorum 4,29 (CC 87,34), 41,191ff (CC 87,128ff).

⁸⁶ U Olsson, *I det lysande mörkret. En läsning av Birgitta Trotzigs De utsatta*, Stockholm 1988, 77ff.

⁸⁷ Ibid, 75.

⁸⁸ Ibid, 77.

⁸⁹ Jfr Bernhard av Clairvaux, Sermones in Cantica canticorum 55,1 (PL 183,1044), 56,1 (PL 183,1046).

⁹⁰ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 257,260,296, II, 47.

⁹¹ Jfr Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 43f; förf:s *Herrlichkeit*, II, 497ff,518f; J Maritain, "Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation", *Études Carmélitaines* 16 (1931), 61ff; Ruiz Salvador, 123ff; Haas, *Sermo mysticus*, 12,71f,164.

berättarens egna visioner, och den ännu viktigare proleptiska, mystagogiska, som innebär en praktisk handledning för de lyssnande adepterna.⁹² Både Bernhard och de senare mystiska berättarna verkställer dessa två grundläggande syften med många olika grepp: de väljer predikningens form, vänder sig till åhörarna, apostroferar deras troende hjärtan, gör flitigt bruk av persuasivt-affektiva figurer, pendlar mellan bibliskt och aktuellt tidsplan etc.⁹³ Då berättelsen om flickans Malmöliv "narrativiserar" sina mystiska intertexter, ändrar den på ett avgörande sätt denna funktionellt-strukturella uppläggning. Romanpassagen hänvisar inte till en bakomliggande vision, vänder sig inte direkt till läsarna, ger inga mystagogiska råd, uppmanar inte till coniunctio med Logos. Persuasio lämnar plats åt narratio som textens retoriska dominant. Mystikernas cognitio Dei experimentalis avlöses av en skönlitterär berättelse.⁹⁴

Att denna strukturellt-funktionella avmystifiering åtföljs av en tematisk demonstrerar Malmöpassagens amplifikationsprocedurer.⁹⁵ Eftersom mystiken först och främst är scientia experimentalis, skildrar den människan ur via triplex praktiska perspektiv. Den ger ingen allmän bild av hennes existentiella villkor utan tar upp endast de element som har betydelse för hennes förening med Gud.⁹⁶ I Johannes av Korsets skrifter exempelvis är *noche oscura* i första hand förnuftets, fattningsförmågens, gudskunskapens natt. Själen dväls i mörkret, eftersom den "inte ser någonting och inte förmår se någonting".⁹⁷ Synden, orenheten, sinnenas begränsningar skildras bara i den mån de förhindrar den eftertraktade unio mystica. Reningen från det onda förstås i hög grad som en befrielse från falska, förvrängda föreställningar om Gud.⁹⁸ Genom passagens amplifikationsprocedurer ersätts denna pragmatiska horisont med ett antropologiskt perspektiv. Förnuftets och kunskapens *noche oscura* avlöses av livets natt, som beskrivs med syndens typiska vokabulär. Ett

⁹² Jfr Haas, "Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik", i: *Grundfragen der Mystik*, 77ff,101; B Hasebrink, *Formen inzitativer Rede bei Meister Eckhart. Untersuchungen zur literarischen Konzeption der deutschen Predigt*, Tübingen 1992, 5ff,37f; Ruh, *Geschichte*, III, 234f.

⁹³ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 250ff,264ff, III, 324ff; Ohly, 136ff; Haas, *Sermo mysticus*, 136ff,168ff,265ff och passim; W Haug, "Das Gespräch mit dem unvergleichlichen Partner. Der mystische Dialog bei Mechthild von Magdeburg als Paradigma für eine personale Gesprächsstruktur", i: *Das Gespräch*, red K Stierle & R Warning, München 1984, 270ff.

⁹⁴ Att narrativiseringen ofta har en avmystifierande effekt visas i R Herzog, "Non in sua voce. Augustinus Gespräch mit Gott in den *Confessiones* – Voraussetzungen und Folgen", i: *Das Gespräch*, 231ff; Haug, "Das Gespräch", 257ff.

⁹⁵ I den mån Olssons term *amplifikation* åsyftar en rörelse från det abstrakta till det konkreta (jfr Olsson, *I det lysande mörkret*, 75f; Bergil, 269) är den något problematisk i detta sammanhang. De återopade mystiska intertexterna förmedlar inga "abstrakta" läror utan fungerar som kommentarer till Höga Visans (eller parafrasernas) konkreta, litterära värld. En lämpligare term vore därför *transpositio* (överföring av en litterär värld i en annan), som både inbegriper *amplificatio* (i betydelsen 'utvidgning') och *condensatio* (i betydelsen 'reduktion') av intertexternas dieges; jfr G Genette, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris 1982, 237ff,271ff,306ff.

⁹⁶ Jfr Urs von Balthasar, "Zur Ortsbestimmung", 43ff,53ff; Bouillard, "La 'sagesse mystique' selon saint Jean de la Croix", *Recherches de Science religieuse* 50 (1962), 481ff; förf:s "Mystique, Métaphysique et Foi chrétienne", i: *Recherches de Science religieuse* 51 (1963), 196ff. Detta gäller även antropologiskt intresserade mystiker, t ex Johannes Tauler; jfr Ruh, *Geschichte*, III, 496ff.

⁹⁷ Johannes av Korset, *Själen dunkla natt*, övers G Schulz, Glumslöv 1978, 156.

⁹⁸ Jfr Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 474ff,488ff,495 och passim; Ruiz Salvador, 135ff,358,519,683ff och passim; D A Dombrowski, *St. John of the Cross. An Appreciation*, New York 1992, 149ff,166ff och passim; J C Nieto, *Mystic, Rebel, Saint: A Study of St. John of the Cross*, Genève 1979, 58ff; Brenan, 118ff.

av syndens viktigaste kännetecken i den kristna antropologin är upp-och-nedvändningen av det goda. Redan i den paulinska korpusen utpekas "ein verkehrtes Aussein-auf, ein verkehrtes Trachten"⁹⁹ som syndarens främsta särdrag. Tanken får sin mest utvecklade form hos Augustinus, som hävdar att synden förorsakas av en perverterad vilja, åstadkommer en perverterad värld och har sitt innersta väsen i den perverterade kärleken: "Du älskar inte synden i sig, men när du bakvänt älskar det du älskar snärjer du in dig i synden".¹⁰⁰ Flickans nattliga värld beskrivs på ett likartat sätt som "det underliga andra landet, landet därnere, där är allting upp och ner" (230). Mörker och ljus, dag och natt, sol och dy, kropp och själ byter på ett underligt sätt plats med varandra i denna upp-och-ned-vända sfär. Sin mest renodlade form får perverteringen i Malmöpassagen, precis som hos Augustinus, på kärlekens område. Berättelsen om flickans kärleksmöten i de "underliga klibbiga instängda" (231) hotellrummen aktualiserar visserligen bilder som skulle kunna relateras till det nihilistiska, sanjuanska nada – munnen och ögat framstår som hål – men underkastar energiskt dessa eventuella mystiska reminiscenser det övergripande pervertio-temat, som låter ansiktena och skötet byta plats med varandra: "skötet är ansiktena, ansiktena är träck. Ett hål är ett öga, ett hål är en mun. Ansiktet talar i stumma enkla smackningar" (230). Mötenas "besynnerliga upp- och- nerpå-vända sätt" (231) förstås i explicit antropologiska termer: "ingenting är någons fel, det är bara människolagen" (231). Som en motvikt mot denna negativa människolag aktualiserar Malmöpassagen inkarnationens antropologiska vokabulär. Dess viktigaste element är flickans ikoniska likhet med Gud. Genom de konkretiserande amplifikationsprocedurerna sker alltså en avmystifiering och antropologisering av de mystiska intertexterna i passagen. Medan Johannes av Korset placerar människan mellan kunskap och okunskap, syn och blindhet, meditation och kontemplation, står passagens flicka först och främst mellan synden och nåden.

Som flera moderna teologer noterar kan en enkel perspektiv- eller emfasförskjutning radikalt ändra textens teologiska hemhörighet.¹⁰¹ Antropologiseringen av mystikens diskurs i Malmöscenen illustrerar utmärkt denna intertextuellt-kontroverseteologiska lag. En antropologiserande omskrivning av mystiska upplevelser är inget ovanligt fenomen i den kristna människoläran. Efter sin stora mystiska vision i Ostia, som *Confessiones* nionde bok berättar om, ställdes Augustinus inför ett val. Han hade kunnat beträda mystikens väg och antingen ansluta sig till sin moder Monnicas hänryckta tigande eller författa en mystagogisk skrift som vägledning för läsarna till liknande mystiska visioner. Men han valde att med utgångspunkt i Ostiaupplevelsen berätta om människans jordiska *conditio humana*. Augustinus hade kunnat bli mystiker, men blev den västerländska antropologins förgrundsfigur.¹⁰² Hans avmystifierande, antropologiserande väg har följts av många senare teologer och

⁹⁹ R Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen (7) 1977, 232.

¹⁰⁰ Augustinus, *Sermo* 21,3 (PL 38,143). Jfr även förf:s *Confessiones* 2,6 (PL 32,680f); förf:s *Enarrationes in Psalmos* 68,(1),5 (PL 36,845); förf:s *De civitate Dei* 14,27 (PL 41,435f); förf:s *De Trinitate* 11,5,8 (PL 42,990f). Augustinus idé om synden som perverterad kärlek och begäret som perverterat sökande efter Gud diskuteras i Nygren, II, 288ff,303ff,342ff.

¹⁰¹ Jfr t ex O H Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, 932ff.

¹⁰² Jfr Augustinus, *Confessiones* 9,10 (PL 32,773ff). Episoden kommenteras i Herzog, 232ff; Ruh, *Geschichte*, I, 108ff; E Hendriks, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung*, Würzburg 1936, 179ff.

författare. Romanpassagens antropologisering av mystiken intar en speciell plats på denna intertextuella karta. Ur de innehållsrika mystiska tolkningarna av Höga Visan har passagen först och främst plockat de dynamiska och dynamiserande elementen. Under flickans vandringar i Malmö står inte synden och nåden mot varandra som två motsatta, statiska positioner utan de sätts i rörelse, vecklas in i gränsupplösande paradoxer, underkastas en kosmisk metanoiavokabulär. Samma slutsatser av Höga Visans mystik drar den nykatolska antropologin. Nyteologer som Daniélou, de Lubac och Urs von Balthasar åberopar kontinuerligt såväl kyrkofädernas exeges av Höga Visan som de senare mystikernas predikningar om denna gammaltestamentliga bok. De betraktar dock sina intertexter inte som en mystisk scientia experimentalis utan som en antropologisk vision av människans dynamiska, gudssökande natur. Höga Visans sökande anima, resonerar Urs von Balthasar, är invecklad i motsatser som "enden eine in der anderen und begrenzen sich eine durch die andere".¹⁰³ Men anima försöker inte fly från dem in i en mystisk extas utan följer Kristus nedstigande väg och letar efter sin älskade Logos i världen och i tiden. Genom hennes faustiska sökande upplöses livets smärftfulla motsatser i befriande paradoxer, övergångar, förvandlingar. Världen förlorar sin statiska fängelsestruktur och förvandlas till ett oupphörligt, eskatologiskt inriktat blivande.¹⁰⁴ Som redan påpekats betraktar nyteologerna denna inkarnatoriskt-transcendent dynamik som den äkta mystikens allra innersta väsen.

Än så länge visar sig berättelsen om flickans Malmöliv ha samma intertextuella profil som författarinnans granskade utsagor om mystiken; precis som dessa hänvisar den till nyteologernas dynamiska, mysterionbaserade antropologi. Dock låter sig inte alla passagens antropologiserande omtolkningar beskrivas med den nyteologiska intertexten. Utmärkande för den mystiska korpusen är ett flitigt bruk av hyperboliserade apofatiska bilder: avgrund, natt, öken, tomhet, torka, död etc.¹⁰⁵ En antropologisering av denna starkt negativa vokabulär leder ofrånkomligt till en radikaliserings av synden. Nyteologerna, som vill undvika en alltför kraftig lapsarianism, drar därför vanligen inga antropologiska konklusioner av mystikernas negativa bildförråd.¹⁰⁶ Passagens transponering av förnuftets hyperboliserade mörker till livets mörker påminner desto mer om en annan känd antropologisering av mystikens diskurs. Johannes av Korsets *noche oscura* inspireras bl a av den s k moraliska mystiken, som har sin främste representant i Johannes Tauler.¹⁰⁷ Den rigoröse Tauler exponerar världens mörker och människans orenhet, men eftersom han först och främst belyser dem ur ett praktiskt-mystiskt perspektiv, blir han aldrig till en syndaförkunnare i augustinsk fattning. Hans människa står visserligen mitt i den köttsliga världen men kan genom via triplex rena sig från sitt sinnliga skal och förena

¹⁰³ Urs von Balthasar, "Einführung", 14f.

¹⁰⁴ Jfr de Lubac, *Catholicisme*, 2,154ff,320f och passim; förf:s *Le Mystère*, 169,174,249f och passim; förf:s *O naturze*, 46ff; Urs von Balthasar, "Einführung", 13ff,19ff och passim; förf:s *Herrlichkeit*, III/2/1, 120ff; Daniélou, *Origène*, Paris 1948, 289f,297ff och passim; förf:s "Les Sources bibliques de la mystique d'Origène", *Revue d'Ascétique et de mystique* 23 (1947), 137ff; förf:s *Platonisme*, 186ff.

¹⁰⁵ Jfr Ruh, *Geschichte*, I, 59ff,238ff,302ff och passim; Haas, *Sermo mysticus*, 99,200f,392ff och passim.

¹⁰⁶ Jfr Teilhard de Chardin, *Les Directions*, 214ff; de Lubac, *La Pensée religieuse*, 15,119,215ff och passim; förf:s *Le Mystère*, Paris, 250; förf:s *O naturze*, 47,49f; Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 480ff,490ff.

¹⁰⁷ Jfr t ex J Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les Mystiques Rheno-flamands*, Bruges 1966, 242 och passim; Ruiz Salvador, 127.

sig med Gud.¹⁰⁸ Johannes av Korset övertar inte bara Taulers mörka vokabulär utan också dennes djupa tilltro till via mysticas möjligheter.¹⁰⁹ Antropologiska slutsatser av Taulers mystik drar däremot Martin Luther. Den tyske reformatorn är starkt inspirerad av den moraliska mystikens grundidéer men överför dem från det praktiskt-mystagogiska till det antropologiska planet. I hans tolkning blir mystikens natt till syndens perverterade rike.¹¹⁰

Mot fonden av dessa två intertexttyper – den nykatolska och den lutherska – framstår Malmöpassagens avmystifierande och antropologiserande rörelse som en komplex och spänningsfull process. Å ena sidan översätts mystikens apofatiska *noche oscura* till livets natt och fylls med syndens grövsta symptom. Å andra sidan inkorporeras denna negativa nattvokabulär i passagens övergripande dynamik. Syndens mörka manifestationer – perversion, fördärv, begär – underkastas en allomfattande förvandling och rycks med i världens soteriologiska blivande. Men de mobiliserade dynamiserande figurerna – paradox, oxymoron, parallellism mm – klarar inte alltid att omsätta de starkt negativa bilderna i denna dynamiskt-optimistiska vision. Konflikten mellan evangeliets glada budskap och syndens dystra verklighet, mellan Guds och människans perspektiv, får ingen slutgiltig lösning i texten. Passagens djupaste intertextuella fundament är alltså inte den praktiskt inriktade, enhetsfixerade mystiska korpuser utan en motsägelsefull, teologiskt svårbemästrad kombination av optimistisk grekiskt-nyteologisk antropologi och augustinskt-luthersk människolära.

Trotzigs icke-skönlitterära utsagor om mystiken och passagen i *Dykungens dotter* om flickans liv i Malmö indikerar att mystiken visserligen inte är helt omotiverad som referens i studiet av Birgitta Trotzigs författarskap men har ett högst begränsat hermeneutiskt värde. De eventuella mystiska allusionerna i Trotzigs textkorpus visar sig dölja en komplicerad betydelseproduktion, som har sina primära intertexter snarare bland antropologiska än bland mystiska källor. Kan mystiken i så fall helt uteslutas ur Trotzigstudiets intertextuella instrumentarium och i stället ersättas med antropologiska referenser? Åtminstone ett element i Malmöpassagen skulle göra motstånd mot en sådan reducering av det intertextuella fältet: det täta, poetiska språket. Passagens märkliga fusion av det episka och det modernistiskt-lyriska skulle givetvis kunna beskrivas med hänvisning till det polydiskursiva modernistiska romanbegreppet. En minst lika tacksam intertext är dock det dynamiska språket i en rad av mystikens etablerade genrer, till exempel i *sermo mysticus*. Alltsedan Josef Quints berömda artikel "Mystik und Sprache" förs i mystikforskningen en debatt om språkets plats i det mystiska projektet. Mystikern, menar Quint, måste föra en ständig kamp mot språket och slutligen förstöra idiommet för att rädda sin ousägliga mystiska upplevelse.¹¹¹ Nyare forskare som Walter Haug visar däremot att språket inte är ett hinder för mystikern

¹⁰⁸ Jfr Ruh, *Geschichte*, III, 491ff, 497ff; Haas, *Sermo mysticus*, 264ff, 285ff.

¹⁰⁹ Jfr t ex Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 466, 476ff; Nieto, 64ff, 71ff.

¹¹⁰ Luthers förhållande till mystiken och hans "föreläsning" av Taulers kategorier diskuteras i B Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1981, 179f; K-H zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972, 95ff, 101ff, 148ff; O Scheel, "Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung", i: *Festgabe für D.Dr. Julius Kaftan*, Tübingen 1920, 298ff; S E Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of J.Tauler, J.Gerson and M.Luther*, Leiden 1969, 197ff. Se även E Vogelsang, "Luther und die Mystik", *Luther-Jahrbuch* 19 (1937), 33ff.

¹¹¹ Jfr J Quint, "Mystik und Sprache. Ihr Verhältnis zueinander in der spekulativen Mystik Meister Eckeharts", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1/27 (1953), 53ff.

utan – tvärtom – hans viktiga samarbetspartner. Påståendet “Gud är outsäglig”, resonerar Haug, använder vanliga språkligt-diskursiva medel, och tillhör därmed den negativa teologins och inte mystikens område. Påståendet “Gud är intet” däremot gestaltar samma outsäglighet konkret genom att i en svårfångad paradox upphäva sin egen diskursivitet. I en självförintande gest blir språket självt medtryckt i mysteriets transcenderande rörelse. Den mystiska erfarenheten stannar inte utanför språkets domäner utan bemäktigar sig språket som sin naturliga locus. I språkets paradoxala uttrycksmedel “wird beides eins: die Gotteserfahrung vollzieht sich als Selbstaufhebung der Sprache”.¹¹²

I *Läsningar av Intet* ger Anders Olsson exempel på att Trotzig såväl i sina lyrikvolymen som i *Levande och döda. Tre berättelser* (1964) utnyttjar mystikens retoriska repertoar.¹¹³ Passagen om flickans Malmöliv i *Dykungens dotter* samlar också upp flera av de självförintande grepp som utmärker sermo mysticus. En typisk mystisk predikan brukar upphäva sin diskursivitet bl a genom att kumulera besläktade bilder och underkasta dem en intensiv stegrings- och hyperboliseringsprocedur bara för att plötsligt ogiltigförklara dem och lämna plats åt en ny, motsatt bildräcka, som så småningom också upphävs och så vidare.¹¹⁴ En liknande dialektisk, självupphävande process pågår kontinuerligt i romanpassagen. Den regleras av det ytterst frekventa, adversativa *men*, som vanligen placeras i början av meningen för att upphäva den gamla bildserien och initiera en ny. Scenen med flickan efter det avslutade nattjobbet genererar en negativ bildräcka: svidande smärta, kyla, ensamhet, tomhet, stum tystnad. Men den mörka serien upphävs överraskande av en positiv bild: flickan är en odödlig själ. Därefter följer nästa negativa stegringsserie med bilder som formlöshet, smuts, löjlighet, död. Men även den blir så småningom upphävd genom flickans jublande stjärnsånger. En annan vanlig självupphävande strategi i sermo mysticus är ett pendlande mellan konkretion och abstraktion, mellan förtätad språklighet och tystnad, mellan form och flytande formlöshet.¹¹⁵ En liknande typ av ikono- och logoklasm är ständigt förnimbar i romanpassagen. Å ena sidan fäster sig texten vid realistiska detaljer, dras mot det drastiskt materiella, eftersträvar en närmast lyrisk språkdensitet. Å andra sidan kan bilderna krympa till en rad abstrakta begrepp – “själ”, “människa”, “värld”, “liv” – eller förlora sina skarpa konturer och bli “en löjlig lerklump”, “en utflytande pajasmun”, ett nedsmetat ansikte “utan form” (231). Tankstreck, avbrutna satser, narrativa ellipser markerar tigandets och tystnadens revir i passagen. Den diskursupphävande rörelsen i sermo mysticus realiserar slutligen genom en mängd stilistiska figurer. Bredvid de vanliga polysemantiska troperna – paradox, oxymoron,

¹¹² Haug, “Das Gespräch”, 271. Jfr även förf:s “Zur Grundlegung einer Theorie des mystischen Sprechens”, i: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, 494ff; Haas, *Sermo mysticus*, 19ff, 81, 136ff; förf:s *Mystik als Aussage*, 110ff; Ruh, “Überlegungen und Beobachtungen zur Sprache der Mystik”, i: *Brüder-Grimm-Symposion zur historischen Wortforschung*, red R Hildebrandt & U Knoop, Berlin–New York 1986, 24ff; förf:s *Geschichte*, I, 16ff, II, 280ff, III, 231ff; Hasebrink, 5ff. Johannes av Korsets och den spanska mystikens komplexa förhållande till språket diskuteras i Dombrowski, 135ff; H Hatzfeld, “Die spanische Mystik und ihre Ausdrucksmöglichkeiten”, *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 10 (1932), 597ff.

¹¹³ Olsson, *Läsningar*, 409f.

¹¹⁴ Jfr Quint, 75f; Haas, “Die Problematik”, 84f; Haug, “Das Gespräch”, 272.

¹¹⁵ Jfr Quint 72ff; G Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München 1926 (omtr Darmstadt 1966), 109; Haas, *Sermo mysticus*, 153; Ruh, *Geschichte*, II, 282ff; Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, II, 487ff.

metafor etc – använder *sermo mysticus* även syntaktiska och fonetiska medel: upplöst syntax, rytmisering, musikalisering.¹¹⁶ Alla sådana element får en påfallande förtätning i Malmöpassagen. Den paradoxala bilden av pojken frånvarande närvaro, oxymoronkonstruktionerna av typen “djur-människa liv-död född-ofödd” (231), allitterationerna, parallellismerna, den uteblivna kommateringen och meningssegmenteringen är bara några av de talrika stilmedel som sätter passagen i rörelse mot det ousägliga mysteriet.

Räcker sådana språkligt-poetiska markörer för att man ska kunna tala om en “mystikens diskurs” i passagen? På den punkten, som på de flesta andra, har mystikforskarna starkt delade åsikter. Walter Haug exempelvis betraktar mystiken som ett i hög grad språkligt fenomen.¹¹⁷ Kurt Ruh däremot menar att mystiken inte får reduceras till språkliga kategorier. Det är inte lingvistikens eller retorikens tekniska termer, hävdar han, utan teologiskt-spirituella sammanhang som konstituerar en mystisk diskurs.¹¹⁸ Oberoende av vilken av dessa teoretiska ståndpunkter man väljer har den mystiska korpusen visat sig kunna lyfta fram väsentliga betydelseproducerande sammanhang i den analyserade romanpassagen. Den totala exkluderingen av mystiken skulle göra systemreferensen blind för flera intressanta fenomen i Trotszigs skönlitterära text.

Diskussionen kring mystikens plats i passagen om flickans Malmöliv har som helhet gett ett dubbeltydigt resultat. Å ena sidan neutraliserar passagen intertexternas mystiska diskurs och söker sig mot andra, icke-mystiska referenser. Å andra sidan kan några av passagens viktiga element ändå framgångsrikt tolkas med utgångspunkt i den mystiska korpusen. Vilka konsekvenser har denna motsägelsefulla indikation för ett intertextuellt studium av Birgitta Trotszigs författarskap? I en av sina monografier om Thomas av Aquinos teologi noterar Chenu att *doctor angelicus* kontemplativa metod tangerar vissa mystiska positioner.¹¹⁹ Men då Chenu slutligen ställer frågan “Saint Thomas serait-il donc un mystique?”¹²⁰ får han ett motsägelsefullt svar. Orsaken till sitt förvirrande undersökningsresultat finner den franske dominikanen i frågans anakronistiska karaktär. Såväl begreppet *theologia ascetica et mystica*, resonerar Chenu, som distinktionen mellan mystik och skolastik uppstår ur senmedeltidens och motreformationens specifika teologiska behov. I Thomas teologiska 1200-talshorisont bildar de senare oppositionsparen – förnuft och vision, askes och kontemplation, skolastik och mystik, *pistis* och *gnosis* – fortfarande en oupplöslig enhet.¹²¹ Att försöka göra rättvisa åt detta syntetiska tänkesätt genom att helt avstå från mystikbegreppet vore enligt Chenu en skenbar och metodiskt föga lönsam lösning. Thomas kontemplativa metod och hans stora teologiska helhetsvision skulle betydligt utarmas om de inte kunde kopplas till Pseudo-Dionysius mystiska tradition. I stället för att ge vika för “une crainte presque malade des équivoques mystiques”¹²² och portförbjuda mystikbegreppet föreslår den franske nyteologen att man bortser från de etablerade,

¹¹⁶ Jfr Haas, *Sermo mysticus*, 27ff, 80f, 93ff; förf:s *Mystik als Aussage*, 110ff, 134ff; Quint, 63ff, 69f, 75ff; Lüers, 232f; Ruh, *Geschichte*, II, 280ff; Haug, “Zur Grundlegung”, 498ff.

¹¹⁷ Jfr Haug, “Das Gespräch”, 270ff; förf:s “Zur Grundlegung”, 498ff.

¹¹⁸ Jfr Ruh, “Überlegungen”, 24ff.

¹¹⁹ Jfr Chenu, *St Thomas d'Aquin*, 51ff.

¹²⁰ Ibid, 65.

¹²¹ Jfr ibid, 60ff och passim; förf:s *Wybór pism* 49ff; Congar, “Wiara”, 142, 198f, 204f.

¹²² Chenu, *St Thomas d'Aquin*, 71.

abstrakta, "corruptrices"¹²³ distinktionerna och fokuserar de konkreta teologiska skolorna och deras historiska kontext.¹²⁴

Chenus förslag kan även fungera som en fruktbar metod för en intertextuell tolkning av Birgitta Trotzigs författarskap. Trotzigs "mystik" har på många plan visat sig höra hemma i den nykatolska antropologin, som bryter mot de senskolastiska distinktionerna och söker sig tillbaka till kyrkofädernas dynamiska människolära.¹²⁵ Att försöka belysa författarinnans verk med det gängse mystikbegreppet skulle innebära att förvränga denna komplexa antropologiska diskurs och återföra hennes specifika "mystik" på ett helt annat teologihistoriskt fenomen. I stället för att arbeta med de allmänna termerna *mystisk diskurs* eller *mystisk världsåskådning* bör man därför hålla sig till de konkreta mystiska doktrinerna och beakta deras specifika historiska kontext. Endast en sådan differentiering och historisering av den mystiska korpusen kan ge rätt perspektiv åt författarskapets komplexa intertextuella samspel med den kristna systemreferensens mångfald.

¹²³ Ibid, 65.

¹²⁴ Jfr ibid, 51ff, 65ff. Chenus arbetsmetod granskas i Congar, "Marie-Dominique Chenu", i: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, red H Vorgrimler & R vander Gucht, Freiburg 1970, 104ff. Samma arbetsmetod väljer en rad moderna mystikforskare; jfr t ex Ruh, *Geschichte*, I, 16, 26f; K Flasch, "Meister Eckhart und die 'Deutsche Mystik'". Zur Kritik eines historiographischen Schemas", i: *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert*, red O Pluta, 442ff; Haug, "Zur Grundlegung", 507.

¹²⁵ Jfr de Lubac, *Surnaturel*, 187ff; Daniélou, "Les Orientations", 5ff; Bouyer, "Le Renouveau", 6ff; T Deman, "Französische Bemühungen um die Erneuerung der Theologie", *Theologische Revue* 2/46 (1950), 70ff. Trotzig själv påpekar att tidiga kristna författare – Eckhart, Hildegard, Thomas etc – inte skiljer mellan teologi och mystik. Eckhart räknar hon bland sina "vägvisare" (jfr Trotzig, *Porträtt*, 47, 49).